جنگی اخلاقیات سیرت نبوی اور فقہ اسلامی کی روشنی میں

War Ethics in the light of the conduct of the Prophet (SAW) and Juristic discources

محمد مشتاق احمد*

Abstract

Islam does not envisage compartmentalizing law and ethics. Rather, from the Islamic perspective, legal norms and ethical codes go hand in hand. According to Islamic law and ethics, war is a necessary evil which can be justified only for the purpose of combating a greater evil. For converting this necessary evil into act worship, the Prophet (peace be on him) not only gave detailed instructions but also provided practical examples of implementing these instructions in actual conduct. These include, inter alia, confining attacks to those who directly participate in war, prohibiting inhuman and degrading treatment of the adversaries, emphasizing observance of treaty obligations and enforcing strict discipline in the armed forces along with establishing the principle of individual responsibility for implementing these norms. The Muslim jurists built a detailed legal edifice on the basis of thesenorms. This paper elaborates some of the key features of the Islamic war ethics, particularly the prohibition of perfidious acts during war, as exemplified in the Prophetic conduct and elaborated by the Muslim jurists in the manuals of Islamic law.

جنگی اخلاقیات پر تفصیلی گفتگو سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق اور قانون کے باہمی تعلق پر بھی تھوڑی بحث کی جائے کیونکہ مغربی فلسفۂ قانون میں پچھلی پانچ صدیوں میں اس موضوع پر جو بحث ہوئی ہے اس کا ایک اثر یہ نکلا ہے کہ اخلاقیات کو قانون سے کچھ کمتر درجے کی چیز سمجھا جانے لگا ہے۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ بہت سے مسلمان اہل علم و قلم بھی شعوری یا لاشعوری طور پر اس بات سے متاثر نظر آتے ہیں۔ اس لیے اس مقالے میں پہلے اخلاق اور قانون کے باہمی تعلق پر مختصر گفتگو کی جائے گی۔ اس کے بعد اس بات پر بحث کی جائے گی کہ اخلاقی لحاظ سے جنگ اچھا کام ہے یا برا؟ پھر اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ کس طرح رسول اللہ ﷺ نے جنگ کے تصور میں جوہری تبدیلی پیدا کی جس کے نتیجے میں اس نے عبادت کی حیثیت اختیار کرلی ہے؟ اس کے بعد ان آداب کا تذکرہ کیا جائے گا جن کی جنگ کے دوران میں پابندی رسول اللہ ﷺ نے ضروری قرار دی ہے۔ آخر میں جنگی اخلاقیات کے ایک اہم مسئلے ۔ عہد شکنی کی ممانعت اور جنگی چال چلنے کی اجازت۔ پر تفصیلی بحث کی جائے گی۔ قانون اور اخلاق کا تعلق جنگی اخلاقیات پر تفصیلی گفتگو سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق اور قانون کے باہمی تعلق پر بھی تھوڑی بحث کی

---

* اسسٹنٹ پروفیسر قانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

جائے کیونکہ مغربی فلسفۂ قانون میں پچھلی پانچ صدیوں میں اس موضوع پر جو بحث ہوئی ہے اس کا ایک اثر یہ نکلا ہے کہ اخلاقیات کو قانون سے کچھ کمتر درجے کی چیز سمجھا جانے لگا ہے۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ بہت سے مسلمان اہل علم و قلم بھی شعوری یا لاشعوری طور پر اس بات سے متاثر نظر آتے ہیں۔ مغربی اصول قانون (Jurisprudence) کے ماہرین کا ایک بڑا گروہ اس کا قائل ہے کہ قانون کا اخلاقیات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور یہ کہ قانون اخلاقی لحاظ سے خواہ اچھا ہو یا برا، اس کی پابندی سب پر لازم ہے۔ اس نظریے کے قائلین کو Positivists کہتے ہیں کیونکہ وہ انسانوں کے وضع کردہ قانون (Positive Law) کو اخلاقی ضابطوں پر فوقیت دیتے ہیں۔ دوسری طرف ایک بڑی تعداد ان ماہرین قانون کی بھی ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ قانون اور اخلاقیات کا آپس میں لازم و ملزوم کا تعلق ہے اور یہ کہ اخلاقی اصولوں سے متصادم قانون کی سرے سے کوئی قانونی حیثیت نہیں ہوتی۔ ان ماہرین قانون کو Naturalists کہتے ہیں کیونکہ یہ وضعی قانون سے بالاتر ایک اور قانون کی موجودگی کے قائل ہیں، جسے یہ قانونِ فطرت (Natural Law) کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

قانون فطرت کے ماننے والوں میں کئی قسم کے لوگ شامل ہیں۔ کچھ تو وہ ہیں جو قانونِ فطرت کو خدائی قانون کا حصہ سمجھتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مغرب میں قانونِ فطرت کے تصور کی مقبولیت میں مذہب نے بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ بالخصوص گیارھویں صدی عیسوی کے ممتاز مسیحی عالم تھامس ایکویناس نے اس سلسلے میں اہم کردار ادا کیا۔ ایکویناس مشہور مسلمان فلسفی، سائنسدان اور فقیہ قاضی ابو الولید محمد بن احمد ابن رشد القرطبی سے بہت زیادہ متاثر تھا اور مسلمانوں کے علم کلام میں افعال کے حسن و قبح پر ہونے والی تفصیلی بحث نے ایکویناس کے تصورات پر گہرا اثر مرتب کیا۔ چنانچہ ایکویناس نے قانونِ فطرت کو خدائی قانون کا ہی حصہ قرار دیا۔ تاہم آج مغربی ماہرین قانون میں اس نظریے کے ماننے والے بہت تھوڑے ہیں۔ قانونِ فطرت کو اب بالعموم مذہب سے الگ تصور کیا جاتا ہے۔ اب قانونِ فطرت کے قائلین کا موقف یہ ہے کہ یہ قانون انسانوں کے دلوں پر نقش ہے اور انسانی عقل کے ذریعے اس کے اصول و ضوابط معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ ذرا سے تأمل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ قانونِ فطرت کا یہ نظریہ دراصل وہی تصور ہے جو افعال کے حسن قبح کے متعلق معتزلہ کا تھا۔

جیسا کہ امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی اور دیگر متکلمین نے واضح کیا ہے کہ یہ نظریہ تین بنیادوں پر قائم ہے:

اولاً یہ کہ افعال کا حسن یا قبح ان کی ذاتی خصوصیت ہے؛

ثانیاً یہ کہ عقل کے ذریعے اس حسن و قبح کی یقینی پہچان ممکن ہے؛ اور ثالثاً یہ کہ عقل کے اس فیصلے کے بہ موجب عمل انسانوں پر لازم ہے۔ بعینہ یہی موقف قانونِ فطرت کے ماننے والوں کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

کیونکہ اس کے ذریعے وضعی قانون سے بالاتر قانونِ فطرت کے قواعد معلوم ہو جاتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ Positivists تو کسی وضعی قانون کے واجب العمل ہونے کے لیے اسے اخلاقی کسوٹی پر پرکھنے کے سرے اس کے قائل ہی نہیں ہیں، جبکہ Naturalists کسی بھی وضعی قانون کے واجب العمل ہونے کے لیے یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ اخلاقی اصولوں سے متصادم نہ ہو لیکن اخلاقی اصولوں کا تعین وہ وحی کے بجاے عقل کے ذریعے کرتے ہیں۔

قانونِ فطرت کی روشنی میں وضعی قانون کی اچھائی یا برائی پر بحث کرنے کی روش پر Positivists کی جانب سے بنیادی طور پر اسی طرح کے اعتراضات کیے جاتے ہیں جس طرح کے اعتراضات اشاعرہ کی جانب سے معتزلہ پر ہوتے تھے۔ مثلاً Positivists کہتے ہیں کہ حسن و قبح افعال کی ذاتی خصوصیات نہیں ہیں؛ بلکہ ایک ہی فعل ایک شخص کے لیے اچھا اور دوسرے کے لیے برا ہو سکتا ہے؛ اسی طرح وقت اور جگہ کی تبدیلی سے بھی فعل کی اچھائی یا برائی پر فرق پڑتا ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اچھائی اور برائی کی خصوصیات اضافی (Relative) ہیں۔ قانونِ فطرت کے بعض ناقدین ماتریدیہ کی طرح یہ قرار دیتے ہیں کہ بعض افعال کی اچھائی یا برائی کا علم عقل کے ذریعے ہو سکتا ہے لیکن تنہا عقل کا فیصلہ قانون کی حیثیت نہیں رکھتا۔ ایک اور اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ بہت سے اخلاقی اصول ایسے ہیں کہ ان کو ریاستی مشینری کے ذریعے نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً دل میں کسی کے لیے بغض رکھنا ایک غیر اخلاقی فعل ہے لیکن اسے غیر قانونی قرار دے کر اس کے لیے کوئی دنیوی سزا مقرر نہیں کی جا سکتی۔ مسلمان اہل علم نے جب قرآن وسنت کی نصوص اور ان کے مقتضیات کی روشنی میں اس مسئلے کا تفصیلی تجزیہ کیا تو ان کی غالب اکثریت اس نتیجے پر پہنچی کہ کسی کام کے اخلاقی طور پر جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ شریعت نے انسانی عقل اور خواہش پر نہیں چھوڑا بلکہ اس کے لیے معیار وحیِ الٰہی ہے۔ چنانچہ اصولیین نے تصریح کی کہ قانونی حکم کے لیے شارع ،یعنی اللہ تعالیٰ، کی جانب سے خطاب ضروری ہے۔ چنانچہ حکمِ شرعی کی تعریف ہی یہی قرار دی گئی :

"اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو مکلفین کے افعال سے بطور اقتضا، تخییر، یا وضع کے، متعلق ہو۔" [1] (جب وحیِ الٰہی کو اخلاقیات اور قانون دونوں کے لیے ماخذ مان لیا گیا تو اس کا یہ لازمی نتیجہ بھی مان لیا گیا کہ قانون اور اخلاق کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

شریعت نے اس مسئلے کو بھی عقل انسانی یا ہواے نفس پر نہیں چھوڑا کہ کب کوئی کام جو عام حالات میں ناجائز ہوتا ہے، بعض مخصوص حالات میں بعض افراد کے لیے جائز ہو جاتا ہے؛ بلکہ اس کے لیے بھی اس نے عزیمت اور رخصت کے عناوین کے تحت تفصیلی ضوابط دیے۔ چنانچہ فقہا نے تفصیل سے واضح کیا ہے کہ بعض ناجائز کام اضطرار کی صورت میں جائز ہو جاتے ہیں؛ بعض ناجائز کام اضطرار کی صورت میں واجب ہو جاتے ہیں؛ بعض ناجائز کام اضطرار کی صورت میں بھی ناجائز رہتے ہیں مگر ان کے قانونی اثرات میں

تبدیلی واقع ہو جاتی ہے؛ اور بعض ناجائز کام اضطرار کی صورت میں بدستور ناجائز رہتے ہیں اور ان کے قانونی اثرات بھی بدستور وہی رہتے ہیں جو عام حالات میں ہوتے ہیں۔[2] اسی طرح شریعت نے مختلف احکام کے درمیان درجہ بندی ۔ واجب، مندوب، مباح، مکروہ اور حرام ۔ کے ذریعے بھی قانون اور اخلاق کے درمیان تعلق کو واضح کیا ہے۔ مثال کے طور پر فقہا نے صراحت کی ہے کہ جس قوم کو اسلام کی دعوت پہنچی ہو ان پر بھی حملہ کرنے سے قبل بہتر یہ ہے کہ دعوت کی تجدید کی جائے؛ تاہم اگر دعوت کی تجدید کے بغیر ہی ان پر حملہ کیا گیا تو یہ حملہ ناجائز نہیں ہو گا۔ شرعی اصطلاحات میں بات کریں تو حملے سے قبل دعوت کی تجدید مندوب یا مستحب ہے اور دعوت کی تجدید کے بغیر حملہ مکروہ ہے۔[3] گویا یہ حملہ غیر قانونی نہیں، لیکن اخلاقی طور پر بہتر یہ ہے کہ پہلے دعوت کی تجدید کی جائے۔ باقی رہی یہ بات کہ بعض اخلاقی ضوابط ایسے ہیں کہ ان کو ریاستی سطح پر نافذ نہیں کیا جاسکتا اور اسی لیے وہ قانون کے دائرۂ کار سے باہر ہونے چاہییں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک آخرت کا عقیدہ دل میں راسخ نہ ہو کسی بھی قانون کی صحیح پابندی ممکن نہیں ہے، اور اسلامی قانون کے پیچھے اصل قوت نافذہ (Sanction) یہی آخرت کا عقیدہ ہے۔ چنانچہ مختلف افعال پر دنیوی سزا بھی مقرر کی گئی لیکن ساتھ ہی مختلف پیرایوں میں یہ حقیقت بھی واضح کی گئی کہ اصل بدلہ تو آخرت میں ہی دیا جائے گا

"كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ"[4]

"ہر شخص موت چکھے گا، اور تمھیں تمھارا پورا بدلہ تو قیامت کے دن ہی دیا جائے گا۔ پس اس دن جو شخص آگ سے بچالیا گیا اور جنت میں داخل کیا گیا وہی کامیاب ہوا۔ اور اس دنیا کی زندگی تو بس دھوکے کا سامان ہے"

"فأما من طغی و آثر الحیوٰۃ الدنیا، فان الجحیم ھی المأوی۔ و أما من خاف مقام ربہ و نھی النفس عن الھوی، فان الجنۃ ھی المأوی"[5]

"پس جس نے سرکشی اختیار کی اور دنیا کی زندگی کو ترجیح دی تو اس کا ٹھکانا جہنم ہی ہو گا۔ اور جو اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرا اور اس وجہ سے اس نے اپنے آپ کو خواہشات کی اتباع سے روکے رکھا تو اس کا ٹھکانا جنت ہی ہو گا"

پس شرعی حکم کا تعلق خواہ ریاستی قانون کے دائرے سے ہو یا اخلاق سے، اس کی پابندی کے پیچھے اصل محرک آخرت میں خدا کے سامنے جوابدہی کا احساس ہے۔

اب جب بات آخرت کی جوابدہی کے احساس تک آگئی ہے تو یہ بھی واضح ہو جائے کہ فقہا بعض اوقات جب یہ کہتے ہیں کہ دیانۃً تو حکم یہ ہے اور قضائۃً یہ، یا فتوی یہ ہو گا اور حکم وہ ہو گا، تو یہ بھی اخلاق اور قانون

کے اس تعلق کو واضح کرنے کے لیے ایک نہایت مؤثر تعبیر ہے۔ مثال کے طور پر فقہا نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دشمن اجازت لے کر ان کے علاقے میں داخل ہو جائے تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ان کے ساتھ خیانت کر کے، یا ان کا قانون توڑ کر، ان کا مال اپنے قبضے میں لے کیونکہ اگر وہ ایسا کرے گا تو اپنے اس وعدے کی خلاف ورزی کرے گا جو اس نے ان کے ساتھ عقدِ امان کی صورت میں کیا۔[6] اب اگر اس مسلمان نے عقدِ امان کی خلاف ورزی کر کے ان سے کوئی چیز غصب کر لی اور اسے اپنے ساتھ دار الاسلام لے آیا، تو قانونی لحاظ سے اسے اس چیز کا مالک سمجھا جائے گا کیونکہ جب استیلاء کے ساتھ احراز بھی ہو جائے تو ملکیت قائم ہو جاتی ہے۔ تاہم یہ ملکیت ایک ناجائز طریقے سے قائم ہوئی ہے؛ اس لیے اسے ملک محظور کہا جائے گا اور اس شخص کو فتوی دیا جائے گا کہ وہ یہ چیز اصل مالک کو لوٹا دے؛ لیکن اس کام پر اسے عدالت مجبور نہیں کر سکے گی۔[7] اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کام اس کے لیے جائز ہوا، بلکہ اخلاقی لحاظ سے یہ کام ناجائز ہو گا اور اسی لیے وہ آخرت میں خدا کے سامنے جوابدہ ہو گا، خواہ اسے دنیا میں عدالت اسے لوٹانے پر مجبور نہ کر سکے۔ واضح رہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مسلمان یہ کام ایسے علاقے میں کرے جس کے لوگ مسلمانوں سے برسرِ جنگ ہوں۔ اگر مسلمانوں کا ان لوگوں کے ساتھ امن کا معاہدہ ہوا ہو تو اس صورت میں عدالت اس شخص کو مجبور کر سکے گی کیونکہ اس کی ملکیت سرے سے قائم ہی نہیں ہوئی اور مزید یہ کہ اس نے تنہا اپنے وعدے کی خلاف ورزی ہی نہیں کی بلکہ مسلمان قوم کے اجتماعی وعدے۔ امن کے معاہدے۔ کی خلاف ورزی کی ہے اور اس وجہ سے حکمران اسے تادیبی سزا بھی دے سکتا ہے۔[8]

دار الحرب میں غیر مسلم سے ایک درہم کے عوض میں دو درہم لینے کے معاملے میں بھی یہی اصول کارفرما ہیں لیکن ایک فرق کے ساتھ؛ اور وہ یہ کہ ایک درہم کے عوض دو درہم لینا چونکہ باہمی رضامندی ہوتا ہے اس لیے اسے عقدِ امان کی خلاف ورزی نہیں کہا جا سکتا۔ اسی وجہ سے اسے اخلاقی لحاظ سے بھی برا نہیں کہا جا سکے گا۔[9]

جنگ، ایک ناگزیر برائی جنگی اخلاقیات پر بحث کے سلسلے میں پہلا بنیادی مسئلہ جنگ کی اخلاقی حیثیت کا تعین ہے۔ مسیحی مذہب میں جس طرح سیدنا مسیح علیہ السلام کی اخلاقی تعلیمات کو سیدنا موسی علیہ السلام کی شریعت سے الگ کر کے ایک مستقل شریعت کی حیثیت دی گئی اس کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ ظلم کے خلاف برابر کے بدلے کو، بلکہ ظلم کے خلاف مزاحمت کو بھی، ناجائز سمجھ لیا گیا۔[10]

چوتھی صدی عیسوی میں جب رومی حکمران قسطنطین نے مسیحیت قبول کی تو اس کے بعد مسیحی علما کے لیے اس مسئلے نے اہمیت حاصل کی کہ ریاست کی جانب سے طاقت کے استعمال کو اخلاقی لحاظ سے کیسے جائز سمجھا جا سکتا ہے؟ اس کے سوال کے جواب میں مشہور مسیحی عالم آگسٹائن نے قرار دیا کہ انفرادی بدلے کی گنجائش تو کسی صورت میں بھی نہیں ہے لیکن معاشرے کو اندرونی خلفشار یا بیرونی حملے سے بچانے کے لیے

نظم اجتماعی کی جانب سے طاقت کا استعمال مسیحی تعلیمات کا لازمی تقاضا ہے۔ یہ بات "منصفانہ اور غیر منصفانہ " جنگوں، یا اخلاقی لحاظ سے جائز اور ناجائز جنگوں کے تصور کی بنیاد بنی۔ اس تصور کو دیگر مسیحی علما، بالخصوص تھامس ایکویناس نے مزید واضح کیا اور یوں اس نے مسیحی کلیسا کے مسلمہ تصور کی حیثیت حاصل کرلی۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے دور میں جب مختلف علوم اور تصورات کی عمارت لا مذہبی بنیادوں پر اٹھائی جارہی تھی ، تو بعض لوگوں نے قانون اور اخلاقیات کے آپس میں تعلق سے سرے انکار کیا تو بعض دوسرے لوگوں نے اخلاقیات کو مذہب کے بجاے عقل کے ذریعے متعین کرنے کی کوشش کی۔ اس موٴخر الذکر گروہ میں خاص اہمیت ولندیزی ماہرِ قانون ہوگو گروشیس کو حاصل ہے، جسے مغربی بین الاقوامی قانون کا جد امجد بھی کہا جاتا ہے۔ گروشیس کا ایک بڑا کارنامہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس نے قانونِ فطرت کے تصور کو مذہب سے علیحدہ کرلیا اور یوں اس نے جنگ کے اخلاقی جواز و عدم جواز کو مذہب کے بجاے عقل کے ذریعے متعین کرنے کی راہ ہموار کی۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں جب یورپ میں علاقے اور نسل کی بنیاد پر اقوام اور ریاست کی تشکیل کی گئی تو ہر ریاست کو "اقتدار اعلی (Sovereignty) " کی حامل مانا گیا اور چونکہ قانونی اور فلسفیانہ مفروضہ یہ تھا کہ اقتدار اعلی کا حامل غلطی نہیں کرسکتا، اس لیے قانونی لحاظ سے بھی جنگ کے لیے جائز و ناجائز کی تقسیم ہی ختم ہوگئی۔

بیسویں صدی عیسوی کے ربع اول تک مغرب کے وضع کردہ بین الاقوامی قانون میں جنگ قانونی طور پر ناجائز نہیں تھی۔ ۱۹۲۸ء میں پہلی دفعہ معاہدۂ پیرس کے ذریعے جنگ کو ناجائز قرار دیا گیا۔ یہ معاہدہ اصلاً امریکا اور فرانس کے درمیان ہوا تھا۔ بعد میں کچھ اور ممالک بھی اس معاہدے میں شامل ہوئے لیکن ۱۹۳۹ء میں اس معاہدے کے دھجیاں بکھیر کر رکھ دی گئیں جب مغربی طاقتوں نے ایک طویل عالمگیر جنگ لڑی۔ ۱۹۴۵ء میں اس عالمگیر جنگ کے اختتام پر جب اقوام متحدہ کی تنظیم قائم کی گئی تو اس کے منشور کی دفعہ ۲ میں صرف جنگ پر ہی نہیں بلکہ طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی پر بھی ایک عمومی پابندی عائد کی گئی۔ اس عمومی پابندی سے دو استثناءات بھی منشور میں ذکر کی گئیں: ایک کسی جارح ملک کے خلاف اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی منظوری سی اجتماعی طور پر طاقت کا استعمال؛ اور دوسری حق دفاع کے تحت لڑی جانے والی جنگ۔ بعض ریاستیں اور بین الاقوامی قانون کے ماہرین کچھ اور استثنائی صورتوں کے بھی قائل ہیں۔ بہر حال، اس وقت بین الاقوامی قانون کی رو سے جنگ چند استثنائی صورتوں کے ماسوا عام حالات میں ناجائز ہے۔ مذہبی حلقوں میں اب بھی اخلاقی لحاظ سے جائز و ناجائز جنگوں کا تصور زندہ ہے مگر ریاستی امور میں کلیسا کا عمل دخل ختم ہوگیا ہے، اور فلسفۂ قانون کے مباحث میں بھی جہاں جنگ کے اخلاقی جواز و عدم جواز کی بحث ہوتی ہے وہاں اخلاقیات کا تعین مذہب کے بجاے عقل کے ذریعے کیا جاتا ہے۔

جب ہم جنگ کی اخلاقی حیثیت کے تعین کے لیے سیرتِ نبوی اور شریعتِ اسلامی کا مطالعہ کرتے ہیں تو واضح اور قطعی طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ اخلاقی لحاظ سے جنگ اصلاً ایک قبیح کام ہے لیکن اسے بعض صورتوں میں جواز اس لیے دیا گیا ہے کہ جنگ کے بغیر جنگ سے زیادہ قبیح شر کی روک تھام ممکن نہیں ہوتی ۔ یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ مکی دور کی ابتدا میں مسلمانوں کو مدافعت میں بھی لڑنے کی اجازت نہیں تھی ۔ بعد میں انھیں انفرادی بدلے کی اجازت تو دی گئی لیکن ساتھ ہی بتایا گیا کہ برداشت کرنا اور معاف کرنا اخلاقی لحاظ سے بہتر اور اولی کام ہیں۔

"و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، و لئن صبرتم لھو خیر للصٰبرین "۔[11]

"اور اگر تمھیں بدلہ ہی لینا ہے تو اتنا ہی بدلہ لو جتنی تم پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور اگر تم نے صبر کی روش اختیار کی تو یہی صبر کرنے والوں کے لیے بہتر ہے"

ہجرت کے بعد جب مسلمانوں کو جب دشمن سے لڑنے کی اجازت دی گئی تو ساتھ ہی یہ بھی واضح کیا گیا کہ لڑنے کی اجازت کیوں دی جارہی ہے :

"أذن للذین یقاتلون بأنھم ظلموا، و ان اللہ علی نصرھم لقدیر، الذین اُخرجوا من دیارھم بغیر حق الا أن یقولوا ربنا اللہ، و لو لا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لھدمت صوامع و بیع و صلوٰت و مسٰجد یذکر فیھا اسم اللہ کثیرا"۔[12]

"جنگ کی اجازت دی گئی ان لوگوں کو جن پر جنگ مسلط کی گئی ہے کیونکہ ان پر ظلم ہوا ہے، اور یقیناً اللہ ان کی مدد پر قدرت رکھنے والا ہے۔ ان کو جن کو ان کے گھروں اور ان کے اموال سے بے دخل کیا گیا صرف اس بنا پر کہ انھوں نے کہا کہ ہمارا رب اللہ ہے۔ اور اگر اللہ بعض لوگوں کے شر کو بعض دوسرے لوگوں کی جدوجہد کے ذریعے دور نہ کرتا تو گرجے ، خانقاہیں ، ہیکل اور مساجد جن میں اللہ کا کثرت سے ذکر کیا جاتا ہے ڈھادی جاتیں"

اسی طرح مسلمانوں اور کفار کے درمیان پہلے بڑے معرکے یعنی غزوۂ بدر سے قبل نازل ہونے والی آیات میں تصریح کی گئی کہ خون بہانے کی اجازت ایک اس سے زیادہ بڑے شر کو مٹانے کے لیے دی گئی ہے :

"و قٰتلوا فی سبیل اللہ الذین یقٰتلونکم، و لا تعتدوا، ان اللہ لا یحب المعتدین۔ و اقتلوھم حیث ثقفتموھم، و أخرجوھم من حیث أخرجوکم۔ و الفتنۃ أشد من القتل"۔[13]

"اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو، کیونکہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اور ان کو قتل کرو جہاں کہیں ان کو پاؤ اور ان کو نکالو جہاں سے انھوں نے تم نکالا، اور فتنہ قتل سے زیادہ سنگین جرم ہے"

رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کو یہی ہدایت ان الفاظ میں فرمائی :

"دشمن سے مڈ بھیڑ کی تمنا نہ کرو اور اللہ سے عافیت مانگو۔ ہاں، اگر ان سے تمھارا سامنا ہو تو پھر ثابت قدم رہو اور جان لو کہ جنت تلواروں کی چھاؤں میں ہے"[14]

ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا :

"ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ ان کو دعوت نہ دو۔ اگر انھوں نے دعوت کی قبولیت سے انکار کیا تو ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ شروع نہ کریں۔ پھر اگر وہ جنگ شروع کریں تو ان سے نہ لڑو یہاں تک کہ وہ تم میں کسی کو قتل کرلیں۔ پھر انھیں مقتول کی لاش دکھا کر کہو: کیا اس سے بہتر کی طرف کوئی راہ نکل سکتی ہے ؟ پس اگر اللہ تعالیٰ تمھارے ذریعے کسی کو ہدایت نصیب کرے تو یہ تمھارے لیے اس سب کچھ سے بہتر ہے جس پر سورج طلوع اور غروب ہوا"[15]

ان نصوص اور اس طرح کی دیگر نصوص کی بنا پر فقہانے تصریح کی ہے کہ جنگ اصلاً ناپسندیدہ فعل ہے۔ چنانچہ مذہب حنفی کی مستند ترین کتاب ہدایہ میں یہ واضح کرتے ہوئے کہ جہاد فرض کفایہ ہے، نہ کہ فرض عین، یہ حقیقت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے :

"جہاد فرض کفایہ ہے کیونکہ وہ بذات خود مقصود نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فی نفسہ توتباہی ہے لیکن اسے صرف اللہ کے دین کی سربلندی اور اللہ کے بندوں سے شر کو دور کرنے کے لیے فرض کیا گیا ہے۔ پس جب یہ مقصد بعض لوگوں کے ذریعے حاصل ہوتا ہو تو باقیوں کے ذمے سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا"[16]

اس سے صریح طور پر معلوم ہوا کہ اخلاقی لحاظ سے جنگ اصلاً ایک برا کام ہے لیکن شریعت نے جنگ سے بھی بڑے برے شر کے خاتمے کے لیے جنگ کی اجازت دی ہے۔ اسی بنا پر جنگ کو اخلاقی لحاظ سے اچھا فعل کہا جاسکتا ہے کیونکہ جیسا کہ امام غزالی فرماتے ہیں: شر کی نسبت سے چھوٹا شر خیر ہوتا ہے۔[17]

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر مقصود۔ بڑے شر کا استیصال۔ جنگ کے بغیر ممکن ہو تو جنگ کی اجازت نہیں ہوگی۔ اسی بنا پر فقہانے کہا ہے کہ جنگ کے جواز کی علت محاربے کا وجود ہے، اور یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ علت کی عدم موجودگی میں حکم بھی معدوم ہوتا ہے۔

جنگ ایک اخلاقی فریضہ:

رسول اللہ ﷺ نے جنگ کو اخلاقیات کے ضابطوں کا پابند بنانے کے لیے جو اقدامات اٹھائے، ان میں ایک اہم قدم یہ ہے کہ آپ نے جنگ کا نام اور تصور ہی تبدیل کردیا۔ اہل علم اچھی طرح جانتے ہیں کہ اسم

کا مسمی کے تصور کے ساتھ کس نوعیت کا تعلق ہوتا ہے؟ مثال کے طور پر عربی میں جنگ کے لیے عام طور پر مستعمل لفظ حرب ہے۔ اس لفظ کے مضمرات پر غور کرنے کے لیے ذرا دیکھیے کہ عرب اس کے مشتقات کو کن مفاہیم میں استعمال کرتے تھے۔ چنانچہ لسان العرب میں ہے :

"حربه، يحربه: اذا أخذ ماله۔ فهو محروب، و حريب۔ حريبة الرجل: ماله الذى يعيش به۔ حُرِب مالَه: أى سُلِبه۔ و أحربته: دللته على ما يغنمه من عدوّ يغير عليه۔ حرِب، حرَباً: أن يؤخذ ماله كله۔ فهو رجل حرِب، أى نزل به الحرَب"

اس سے کچھ اندازہ ہو جاتا ہے کہ جنگ کا مقصد کیا ہوتا تھا !

اب سوال یہ ہے کہ اسلامی جہاد کا مقصد کیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ کی سیرت مبارکہ سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ :

نہ مالِ غنیمت، نہ کشور کشائی!

رسول اللہ ﷺ نے جنگ کا نام ہی تبدیل کر کے اسے جہاد بنا دیا، اور پھر اس پر فی سبیل اللہ کی قید لگا کر جہاد کا اعلیٰ اخلاقی ہدف قطعی طور پر واضح کر دیا۔ چنانچہ جب ایک شخص نے آپ سے پوچھا :

"انسان غنیمت کی خاطر لڑتا ہے، کوئی دوسرا شخص اس لیے لڑتا ہے کہ اسے یاد رکھا جائے، تو کوئی اور اس لیے لڑتا ہے کہ اس کا مرتبہ لوگ دیکھ لیں۔ تو ان میں کون سا شخص اللہ کی راہ میں لڑتا ہے؟"[18]

دوسری روایت میں "ایک لڑتا ہے بہادری دکھانے کی خاطر، دوسرا لڑتا ہے عصبیت کی بنیاد پر اور تیسرا لڑتا ہے لوگوں کو دکھانے کے لیے" کے الفاظ ہیں۔[19]

تو جواب میں رسول اللہ ﷺ نے واشگاف الفاظ میں تصریح کی :

"جو صرف اس لیے لڑتا ہو کہ اللہ ہی کی بات اونچی رہے، وہی اللہ کی راہ میں لڑتا ہے"

اسی طرح جنگ کے لیے ایک اور عام طور پر مستعمل لفظ وغی کا تھا جس کے معنی ہی شور و غل کے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے جاہلیت کے اس طریقِ جنگ سے منع فرمایا اور جہاد کو عبادت قرار دیتے ہوئے تکبیر اور تہلیل کو پسند کیا لیکن ساتھ ہی آوازیں بہت بلند کرنے سے منع فرمایا :

"اے لوگو! وقار کے ساتھ چلو۔ جسے تم پکار رہے ہو وہ نہ بہرا ہے نہ غائب، وہ تو تمھارے ساتھ ہی ہے، سننے والا ہے، قریب ہے"[20]

چنانچہ آپ کے تربیت یافتہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق مروی ہے کہ وہ تین مواقع پر آوازوں کے بلند کرنے کو بہت ناپسند کرتے تھے؛ جنازے کے وقت، جنگ کے موقع پر اور ذکر، بالخصوص تلاوت قرآن

کے وقت۔(ابو بکر محمد بن اَبی سہل السرخسی، شرح کتاب السیر الکبیر۔[21] امام شیبانی کہتے ہیں کہ جنگ کے موقع پر آواز بلند کرنے کی ممانعت کی وجہ یہ نہیں تھی کہ یہ دینی لحاظ سے غلط کام تھا، بلکہ یہ جنگی تدبیر کی بنا پر تھا کیونکہ اس طرح دشمن کو لشکر کی پوزیشن کے متعلق معلوم ہو سکتا ہے۔ تاہم بعض مواقع پر آواز بلند کرنا مفید اور ضروری ہو جاتا ہے۔ امام سرخسی اس کی تشریح میں کہتے ہیں :

> ''اس کا مطلب یہ ہے کہ آواز بلند کرنے سے مجاہدین میں چستی بڑھتی ہے، اور کبھی اس سے دشمن کے دل پر دھاک بھی بیٹھ جاتی ہے، جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جنگ میں ابو دجانہ کی آواز ایک لشکر کا کام کرتی ہے''۔[22]

جنگ کے دوران میں اخلاقیات کے تقاضوں کی پابندی :

یہاں تک ہم ان نتائج پر پہنچے ہیں کہ جنگ اخلاقی لحاظ سے اصلاً برا کام ہے لیکن ایک بڑے شر سے بچنے کے لیے اس کمتر درجے کے شر کی اجازت دی گئی ہے اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ کو جہاد میں تبدیل کرکے اس کا مقصد اور مفہوم ہی تبدیل کر دیا اور اس کو ایک اعلیٰ اخلاقی کام بنا دیا۔ اب ہم بعض ان آداب پر ایک نظر ڈالیں گے جن کی جہاد کے دوران میں پابندی کا رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے۔

غیر مقاتلین کو نشانہ بنانے کی ممانعت :

رسول اللہ ﷺ نے مختلف مواقع پر فوجیں بھیجتے وقت ان کے امیر کو جو ہدایات دیں ان کی روایت مختلف صحابہ کرام نے مختلف پیرایوں کی ہے۔ ان میں ایک بنیادی روایت وہ ہے جس سے امام محمد بن الحسن الشیبانی نے السیر الصغیر کی ابتدا بھی کی ہے اور کتاب الاٴصل میں کتاب السیر کی ابتدا بھی۔ اس حدیث کی روایت تقریباً سبھی محدثین نے کی ہے۔ اس حدیث میں دیگر احکام کے علاوہ موضوع زیر بحث سے متعلق یہ احکام دیے گئے ہیں :

> ''ان سے لڑو جنھوں نے اللہ کا کفر کیا۔ خیانت نہ کرو۔ عہد شکنی نہ کرو۔ لاشوں کی بے حرمتی نہ کرو۔ بچوں کو قتل نہ کرو''۔[23]

اگرچہ بظاہر پہلے جملے سے معلوم ہوتا ہے کہ لشکر کو ہر کافر سے قتال کی ذمہ داری دی گئی لیکن یہ تاثر صحیح نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ حکم ایک خاص موقع اور محل میں دیا گیا جبکہ مقابل میں جو لشکر آیا تھا وہ کفار کا تھا اور مسلمانوں سے ان کے مسلمان ہونے کی وجہ سے نبرد آزما تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس حکم کو عام بھی سمجھا جائے تو دیگر آیات اور احادیث نے اس عام کی تخصیص کر دی ہے اور یہی کچھ اس حدیث کے اگلے ٹکڑوں سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ شمس الائمہ ابو بکر محمد بن ابی سہل السرخسی اس کی تشریح میں کہتے ہیں :

"یہ بظاہر عام ہے لیکن اس کی تخصیص ہو چکی ہے۔ پس اصل مراد یہ ہے کہ اللہ کا کفر کرنے والے ان لوگوں سے لڑو جو مقاتلین ہیں۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر ایک عورت کی لاش دیکھی تو اس پر سخت ناراضگی ظاہر کی اور فرمایا: یہ تو جنگ نہیں کر رہی تھی!؟ اور اسی حقیقت کی طرف اشارا اس حدیث میں ان الفاظ سے کیا کہ: بچوں کو قتل نہ کرو"۔[24]

غلول جس کی ممانعت اس حدیث میں کی گئی ہے اس سے مراد مال غنیمت میں خیانت کرنا ہے، جبکہ غدر سے مراد عہد شکنی ہے۔ عرب جاہلیت میں عام دستور تھا کہ لاشوں کی بے حرمتی کرتے، اس کے اعضاء کاٹ دیتے اور اس طرح اپنے غیض و غضب کا اظہار بھی کرتے اور اپنے تئیں مخالفین کی بے عزتی بھی کرتے۔ اسے مثلہ کہا جاتا تھا۔ اس روایت میں اسی فعل سے ممانعت آئی ہے۔ اسی طرح بچوں کے قتل سے رسول اللہ ﷺ نے کئی مواقع پر منع کیا اور اس طرح جاہلیت کی ایک اور رسم کی بیخ کنی کی۔

ان نصوص کی بنا پر اسلامی قانون کا یہ بنیادی قاعدہ اخذ کیا گیا کہ جنگ میں صرف ان لوگوں کو نشانہ بنایا جاسکتا ہے جو جنگ میں براہ راست حصہ لیتے ہوں؛ غیر مقاتلین پر حملہ نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ بدایۃ المبتدی کے متن میں تصریح کی گئی ہے:

"جنگ میں مسلمان کسی عورت، بچے، شیخ فانی، معذور یا اندھے کو قتل نہیں کریں گے"۔[25]

اس کی شرح میں ہدایۃ کے الفاظ ہیں:

"اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قتل کے جواز کا سبب محاربے کا وجود ہے، اور یہ سبب ان لوگوں میں نہیں پایا جاتا"۔[26]

عدوان کے خلاف لڑنے میں حد سے تجاوز کی ممانعت:

مسلمانوں کو جب مشرکین کے ظلم و عدوان کے خلاف مزاحمت کی اجازت دی گئی تو اسی وقت انھیں بتادیا گیا تھا کہ بدلہ لینے میں وہ حد سے تجاوز نہیں کریں گے:

"و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، و لئن صبرتم لهو خير للصٰبرين"۔[27]

"اور اگر تمھیں بدلہ ہی لینا ہے تو اتنا ہی بدلہ لو جتنی تم پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور اگر تم نے صبر کی روش اختیار کی تو یہی صبر کرنے والوں کے لیے بہتر ہے"

"و الذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون۔ و جزآؤ سيئة سيئة مثلها، فمن عفا و أصلح فأجره على الله، انه لا يحب الظٰلمين"۔[28]

"اور جب ان پر زیادتی ہو تو وہ بدلہ لیتے ہیں، اور برائی کا بدلہ اس کے برابر کی سزا ہے۔
پس جس نے معاف کیا اور اصلاح کی تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ہے۔ یقیناوہ ظالموں کو
پسند نہیں کرتا"

اسی طرح جب ان کو جنگ کا حکم دیا گیا تو ساتھ ہی یہ ہدایت دی گئی کہ مخالفین کے ظلم کے باوجود وہ حد سے تجاوز نہیں کریں گے :

"وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم، ولا تعتدوا، ان اللہ لا یحب المعتدین"[29]

اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو، کیونکہ اللہ
زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا"

سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان تمام کاموں کو حد سے تجاوز قرار دیا جن سے رسول اللہ ﷺ نے جنگ کے دوران میں منع کیا ہے، جیسے عورتوں اور بچوں کا قتل، مثلہ وغیرہ۔ یہی تفسیر ان کے عظیم المرتبت شاگرد امام مجاہد سے مروی ہے۔ اموی خلیفۂ راشد سیدنا عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے بھی یہی مروی ہے اور رئیس المفسرین امام ابو جعفر محمد ابن جریر الطبری رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔[30]

قتل کرنے میں کم سے کم اذیت دینے کا حکم:

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کو تعلیم دی کہ جنگ میں مخالفین کا قتل جنگی ضرورت کی وجہ سے جائز ہو جاتا ہے لیکن ان پر لازم ہے کہ وہ قتل کرتے وقت مخالف کو کم سے کم اذیت دیں، بالکل اسی طرح جیسے ذبح کرتے وقت ذبیحے کو کم سے کم اذیت دینی چاہئے :

"اللہ تعالیٰ نے ہر شے پر احسان لازم کیا ہے۔ پس جب تم قتل کرو تو بہترین طریقے سے
قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو بہترین طریقے سے ذبح کرو، اور تم اپنی چھری تیز کرو
تاکہ اپنے ذبیحے کو راحت دو"

ایک اور روایت میں یہ حقیقت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے :

"لوگوں میں سب سے اچھے طریقے سے قتل کرنے والے اہل ایمان ہیں۔[31] آگ
کے ذریعے سزا دینے کی ممانعت ایک مہم پر مجاہدین کو روانہ کرتے وقت آپ نے پہلے
انھیں بعض افراد کو زندہ جلا دینے کا حکم دیا۔ پھر انھیں بلوا کر کہا کہ اگر وہ لوگ تمھیں
ملیں تو انھیں عام طریقے سے قتل کر دو اور جلانے سے منع کیا اور فرمایا : آگ کے
ذریعے عذاب صرف آگ کا پروردگار ہی دیتا ہے"[32]

لوٹ مار کی ممانعت اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے لوٹ مار اور قتل عام سے منع فرمایا۔ غزوۂ خیبر کے موقع پر جب بعض لوگوں کی جانب سے مفتوحین پر عدوان کی خبریں آئیں تو آپ نے اس پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا اور فرمایا :

"اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے یہ جائز نہیں کیا کہ اہل کتاب کے گھروں میں ان کی اجازت کے بغیر گھس جاؤ، یا ان کی عورتوں کو مارو پیٹو، یا ان کے پھل کھا جاؤ جبکہ وہ تمھیں وہ کچھ دے چکے ہیں جو ان پر واجب تھا"۔[33]

اسی طرح ایک موقع پر جب آپ کو لوٹ مار کی اطلاع ملی تو آپ نے لوٹے گئے گوشت کی دیگچیاں الٹ دیں اور فرمایا :

"لوٹ کا مال مردار سے بہتر نہیں ہے۔[34]

چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی عام نواہی میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے :

"نبی ﷺ نے لوٹ کے مال سے اور مثلہ سے منع فرمایا۔[35]

عام لوگوں کے لیے مشکلات پیدا کرنے کی ممانعت:

اسی طرح جاہلیت کے اس عام طریقے سے بھی آپ نے منع فرمایا کہ لشکریں جنگ کے لیے جاتے وقت راستوں کو لوگوں کے لیے تنگ کر دیتے تھے اور ادھر ادھر پھیل جاتے تھے۔ آپ نے تصریح کی :

"جس نے منزل کو تنگ کیا، یا راہگیروں کو لوٹا تو اس کا جہاد نہیں ہوا۔[36]

ایک اور موقع پر فرمایا :

"تمھارا گھاٹیوں اور وادیوں میں منتشر ہو جانا شیطانی فعل ہے۔[37]

امیر کی اطاعت اور اخلاقی ذمہ داری :

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے امیر کی اطاعت کا حکم دیا اور جنگ کو منظم طریقے سے لڑنے کا حکم دیا تا کہ فساد فی الارض کی نوعیت پیدا نہ ہو۔

جنگیں دو قسم کی ہیں: جس شخص نے خاص اللہ کی خوشنودی کیلیے جنگ کی، امام کی اطاعت کی، اپنا بہترین مال خرچ کیا اور فساد سے اجتناب کیا اس کا سونا اور جاگنا سب اجر کا مستحق ہے۔ اور جس نے دکھاوے اور شہرت کے لیے جنگ کی، امام کی نافرمانی کی اور زمین میں فساد پھیلایا تو وہ برابر بھی نہیں چھوٹے گا۔[38]

"جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ امام

> تو ڈھال ہے جس کے پیچھے رہ کر جنگ کی جاتی ہے اور جس کے ذریعے اپنا بچاؤ کیا جاتا ہے۔ پس اگر وہ اللہ سے ڈرنے کا حکم دے اور عدل کرے تو اس سب کا جر اسے ملے گا، اور اگر وہ اس کے سوا کچھ اور حکم دے تو اس کا وبال بھی اس پر آئے گا"۔ [39]

البتہ امیر کی اطاعت پر زور دینے کے ساتھ ساتھ رسول اللہ ﷺ نے یہ بات بھی نہایت موئثر پیرایوں میں واضح کی کہ امیر کے کسی غیر قانونی یا غیر اخلاقی حکم کی پابندی جائز نہیں ہے کیونکہ ہر شخص اپنے کیے کے لیے اللہ کے سامنے جوابدہ ہے۔ آپ نے واضح اور قطعی الفاظ میں یہ اصول بیان کیا ہے کہ کسی مخلوق کی اطاعت کسی ایسے کام میں جائز نہیں جس سے خالق نے منع کیا ہو۔

> "اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے"۔ [40] ایک موقع پر صحابہ کے ایک فوجی دستے کے امیر نے طیش میں آکر آگ لگا کر اپنے ماتحتوں کو حکم دیا کہ اس آگ میں داخل ہوں، اور دلیل یہ دی ان پر اپنے امیر کی اطاعت لازم ہے۔ ماتحتوں نے اس حکم کو ماننے سے انکار کیا اور کہا کہ ہم تو آگ سے بچنے کے لیے ہی مسلمان ہوئے ہیں۔ بعد میں جب رسول اللہ ﷺ کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا : اگر وہ اس میں داخل ہوتے تو کبھی اس سے نہ نکلتے۔ اطاعت صرف جائز کام میں ہے، نہ کہ ناجائز کام میں"۔ [41]

اسی طرح یہ اصول بھی شریعت نے تسلیم کیا ہوا ہے کہ امیر اپنے ماتحتوں کے عمل کے لیے ذمہ دار ہوتا ہے۔ چنانچہ جب خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے بنو جذیمہ کے لوگوں کو غلط فہمی کی بنیاد پر قتل کیا تو رسول اللہ ﷺ نے مقتولین کا خون بہا بھی ادا کیا اور ان کو پہنچنے والے مالی نقصان کی بھی تلافی کی، باوجود اس کے کہ رسول اللہ ﷺ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو اس کام کی اجازت نہیں دی تھی۔ [42]

مثلے کی ممانعت :

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، رسول اللہ ﷺ نے مثلے سے منع کیا ہے اور آپ بالخصوص اس ممانعت کا ذکر ان مواقع پر کرتے جب آپ مجاہدین کو کسی مہم پر بھیجتے تھے۔ فقہا اور محدثین نے ذکر کیا ہے کہ مثلے کی یہ ممانعت صرف انسانی لاشوں کی بے حرمتی تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ جانوروں اور درندوں کی لاشوں کی بے حرمتی بھی اس ممانعت میں شامل تھی۔ چنانچہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اپنے قاتل کے متعلق سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کو جو نصیحتیں کی تھیں ان میں ایک یہ بھی تھی :

> "اگر میں باقی رہا تو میں اس کے متعلق خود ہی فیصلہ کر لوں گا۔ اور اگر میں اس ضرب سے فوت ہوا تو تو اسے ایک ہی ضرب لگاؤ، اس کا مثلہ نہ کرو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ وہ مثلے سے منع کرتے تھے خواہ باؤلے کتے ہی کا ہو"۔ [43]

رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ عرینہ کے مفسدین کو عبرتناک سزا دی تھی۔ چنانچہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیے گئے، ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئیں اور پھر انھیں اس حال میں مرنے کے لیے چھوڑ دیا گیا کہ نہ ان کے مانگنے پر انھیں پانی دیا گیا، نہ ہی ان کی مرہم پٹی کی گئی یہاں تک کہ وہ مر گئے۔ اس واقعے سے مثلے کی ممانعت کے لیے استدلال جائز نہیں ہے کیونکہ ایک تو یہ ایک استثنائی واقعہ ہے اور اس کی نوعیت ایک خاص قسم کی سزا کی ہے۔ یہ نہ حرابہ کی حد تھی، نہ ارتداد کی اور نہ ہی قصاص کی سزا تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس واقعے کے بعد رسول اللہ ﷺ خصوصی طور پر مثلے کی ممانعت کا ذکر کرتے رہے۔ چنانچہ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مثلہ کی ممانعت کی جو روایت آئی ہے اس میں تصریح کی گئی ہے :

> "عرنیین کا مثلہ کرنے کے بعد جب بھی رسول اللہ ﷺ ہمیں خطبہ دینے کے لیے اٹھے تو آپ ہمیں صدقہ دینے کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے"۔[44]

صاحب ہدایہ کہتے ہیں :

> "عرنیین کے واقعے میں مثلے کی روایت ہوئی ہے لیکن وہ بعد میں مثلے کی ممانعت سے منسوخ ہوا۔" (الھدایۃ۔ ج ۲، ص ۳۸۰)

اوپر ہم نے آگ سے جلانے کی جو ممانعت ذکر کی اسے بھی محدثین اور فقہا مثلے کی ممانعت کے تحت لاتے ہیں۔ اسی طرح بہترین طریقے سے قتل اور کم سے کم اذیت دینے کے حکم کو بھی وہ مثلے کی ممانعت کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں۔ اسی حکم کے تحت باندھ کر قتل کر دینے کی ممانعت بھی آتی ہے۔ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں :

> "میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ وہ باندھ کر قتل کر دینے سے منع فرماتے تھے۔ پس اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے اگر مرغی بھی ہوتی تو میں اسے باندھ کر قتل نہ کرتا"۔[45]

یہ بات سیدنا ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر کہی تھی جب خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبد الرحمان نے ایک جنگ کے دوران میں چار قیدیوں کو اس طرح قتل کر دیا تھا۔ اس کے سننے کے بعد عبد الرحمان بن خالد نے چار غلام کفارے کے طور پر آزاد کئے۔

اسی طرح مقتول کا سر کاٹ کر لوگوں کو دکھاتے پھرنے کو بھی صحابہؓ کرام اور فقہا نے مثلہ کی ممانعت میں شامل سمجھا۔ چنانچہ جب سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے سامنے عیسائیوں کے ایک رہنما کا سر لایا گیا تو آپ نے اس پر کراہیت کا اظہار کیا۔ جب آپ سے کہا گیا کہ روم و ایران والے ایسا کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا :

"ہم نہ فارس والے ہیں نہ روم والے۔ ہمارے لیے اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل کی روایت ہی کافی ہے"۔[46]

امام محمد بن الحسن الشیبانی نے اسی بنا پر اس عمل پر کراہیت ظاہر کی۔ امام سرخسی اس کی وضاحت میں سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول پیش کرنے کے علاوہ دو اسباب مزید ذکر کرتے ہیں: ایک یہ کہ مثلہ ہے اور مثلہ تو باؤلے کتے کا بھی حرام ہے، اور دوسرا یہ کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کبھی باغیوں کے ساتھ ایسا نہیں کیا:

"اور اس باب میں انھی کے طرز عمل کی پیروی کی جاتی ہے"۔[47]

عہد شکنی کی ممانعت اور جنگی چال چلنے کی اجازت:

اسلامی شریعت نے جنگ اور امن کی ہر صورت میں غدر اور عہد شکنی کی ممانعت کی ہے اور عہد کی پابندی کو لازم ٹھہرایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**"۔[48]

"اے ایمان والو! بندشوں کی پابندی کرو"

ایک اور جگہ فرمایا:

"**وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً**"۔[49]

"عہد کو پورا کرو۔ بے شک عہد کی پابندی کے متعلق پوچھا جائے گا"

رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد معاہدوں کی خلاف ورزی کی سنگینی کو اچھی طرح واضح کرتا ہے:

"آگاہ رہو کہ عہد توڑنے والے ہر شخص کے لیے ایک علم ہو گا جو اس کی عہد شکنی کی مقدار کے برابر بلند ہو گا۔ اور لوگوں کے حکمران کی عہد شکنی سے بڑی عہد شکنی کوئی نہیں ہے"۔[50]

ایک موقع پر جب سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل روم سے معاہدہ کیا تھا تو معاہدہ ختم ہونے کی مدت سے کچھ قبل انھوں نے روم کی طرف پیش قدمی شروع کی تھی تاکہ معاہدے کا وقت ختم ہوتے ہی ان پر حملہ کر دیں۔ اس موقع پر عمرو بن عبسہ لشکر میں یہ آواز بلند کرتے ہوئے آگے بڑھے کہ: فی العھود وفاء، لا غدر ۔ معاہدات کا پورا کرنا لازم ہے، ان میں خیانت جائز نہیں ہے۔ اس کے بعد آپ نے سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث سنائی:

"جس نے کسی قوم کے ساتھ معاہدہ کیا تو وہ نہ اس معاہدے کی گرہ کھولے نہ ہی اسے مزید سخت کرے یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہو، یا وہ انھیں معاہدہ ختم کرنے کے متعلق با قاعدہ طور پر آگاہ کر دے"۔[51]

یہ حالت، جیسا کہ امام سرخسی نے تصریح کی ہے، صورۃً غدر کی تھی نہ کہ حقیقتاً، لیکن اس کے باوجود اسے ناجائز قرار دیا گیا۔ چنانچہ معاہدات کے متعلق شریعت کا قاعدہ عامہ یہ ہوا کہ ان کی حقیقی خلاف ورزی تو ناجائز ہے ہی، ان کی صورۃً خلاف ورزی بھی ناجائز ہے۔

کیا جنگ میں جھوٹ بولنا جائز ہے؟

غدر کی ممانعت کے متوازی قاعدہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگی چالوں کی اجازت دی ہے اور جنگ کو خدعۃ (چالبازی) کا نام دیا۔ کیا خدعہ سے مراد یہ ہے کہ جنگ میں جھوٹ بولنا جائز ہے؟ امام سرخسی اس روایت کی توضیح میں کہتے ہیں:

"بعض علما نے ظاہری معنی کو دیکھتے ہوئے کہا کہ اس حالت میں جھوٹ بولنے کی رخصت ہے، اور اس کے لیے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استدلال کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جھوٹ جائز نہیں مگر تین مواقع پر: دو افراد کے درمیان صلح کے لیے، جنگ کے دوران میں اور کسی شخص کے اپنی بیوی کو منانے کے سلسلے میں۔ ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ یہاں مراد محض جھوٹ نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی رخصت نہیں ہے۔ (وہ کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے۔) بلکہ مراد ہے ذو معنی الفاظ کا استعمال۔ اس قسم کے استعمال کی مثال وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام نے تین مواقع پر جھوٹ بولا۔ اس روایت میں بھی مراد ذو معنی الفاظ کا استعمال ہے کیونکہ انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام محض جھوٹ کے بولنے سے معصوم ہیں۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تھا: ذو معنی کلام کے ذریعے جھوٹ سے بچا جاسکتا ہے۔ خدعہ کے لفظ کی تفسیر امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب (سیر کبیر) میں یہ ذکر کی ہے کہ: جنگ کے لیے مد مقابل آنے والے سے کوئی بات کہی جائے جس سے وہ معاملے کو یوں سمجھ بیٹھے جیسے وہ حقیقت میں نہیں ہے، لیکن یہ بولنے والا اس اصل حقیقت کو دل میں چھپائے رکھے"۔[52]

آگے امام سرخسی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"خدعہ کی ایک مثال یہ ہے کہ امیر اپنے ساتھیوں سے ایسی بات کہے جس سے سننے والے کو یہ تاثر ملتا ہو کہ اس میں انھیں کامیابی نصیب ہو گی، یا اس میں کچھ ایسی بات ہے

جس سے اس کے ساتھیوں کو تقویت ملے گی، حالانکہ در حقیقت ایسا نہ ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ ایسی بات وہ اس طرح کہے کہ اس میں اسے ظاہری طور پر جھوٹ نہ بولنا پڑے"[53]

اس قسم کے قول کی مثال میں سرخسی رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کا ذکر کرتے ہیں جس میں آپ نے فرمایا تھا کہ جنت میں بوڑھیاں داخل نہیں ہوں گی۔ اس پر ایک بوڑھی خاتون بہت زیادہ پریشان ہوئیں تو آپ نے وضاحت کی کہ جنت میں داخل ہونے والی خواتین دوبارہ جوان ہوں گی۔ اسی طرح ایک اور طریقے کا ذکر سرخسی نے یوں کیا ہے :

"اس کی ایک قسم یہ ہے کہ بات کو "کیا خبر؟" یا "ممکن ہے" جیسے الفاظ کے ساتھ مقید کرے، کیونکہ ان الفاظ کی حیثیت استثنا کی ہے جس سے کلام عزیمت سے نکل جاتا ہے"[54]

پھر اس کی مثال میں انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی ایک چال کا ذکر کیا ہے جو انھوں نے غزوۂ خندق کے موقع پر چلی۔ جب بنی قریظہ نے مسلمانوں سے عہد شکنی کی اور قریش کے ساتھ ایکا کر لیا تو رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا :

"کیا خبر ہم ہی نے ان کو اس کا مشورہ دیا ہو![55]

ایک اور روایت کے بموجب یہ بات رسول اللہ ﷺ نے اس موقع پر کہی تھی جب بنی قریظہ نے قریش سے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے کچھ افراد ان کے پاس بطور ضمانت چھوڑ دیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ قریش واپس مکہ چلے جائیں اور بنی قریظہ مسلمانوں کا مقابلہ کرنے کے لیے تنہا رہ جائیں۔

یہ بات جب قریش کے سپہ سالار ابو سفیان رضی اللہ عنہ تک پہنچی تو انھوں نے اس سے یہ تاثر لیا کہ بنی قریظہ قریش کا ساتھ دینے میں مخلص نہیں بلکہ انھوں نے مسلمانوں کے کہنے پر قریش کا ساتھ دیا ہے، یا وہ مسلمانوں کے کہنے پر قریش سے یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ انھیں کچھ افراد بطور ضمانت دیں۔ اس طرح وہ بنی قریظہ سے بد ظن ہو گئے۔ پھر ان کا آپس میں اختلاف اتنا بڑھا کہ ان کا اتحاد ٹوٹ گیا۔ گویا رسول اللہ ﷺ جس وقت یہ بات کہہ رہے تھے انھیں اندازہ تھا کہ یہ بات قریش تک پہنچائی جائے گی۔ اس لیے انھوں نے ایسی ذو معنی بات کی۔ اس موقع پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ بنی قریظہ کا معاملہ اتنا اہم نہیں ہے لیکن آپ کی طرف جھوٹ کی نسبت کی جائے تو یہ بہت بڑی بات ہو گی، یعنی اگر دشمن کل آپ کے متعلق کہیں کہ آپ نے تو ان سے جھوٹ کہا تھا تو یہ بہت بڑا الزام ہو گا۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا :

"اے عمر! جنگ چالبازی کو کہتے ہیں"[56]

اسی طرح ایک اور اصطلاحی لفظ "توریۃ" ہے جس سے مراد یہ ہے کہ متکلم ایسا لفظ استعمال کرے جو فی نفسہ تو صحیح ہو مگر مخاطب اس سے کوئی دوسری بات مراد لے۔ مثال کے طور پر روایات میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کسی طرف لشکر کشی کرتے تو بالعموم لوگوں کو صحیح طور پر معلوم نہ ہو پاتا تھا کہ اصل منزل مقصود کیا ہے۔

"رسول اللہ ﷺ جب کسی طرف لشکر کشی کا ارادہ کرتے تو اس کے بجائے کسی اور طرف کا تاثر دیتے اور کہتے تھے کہ جنگ چالبازی کا نام ہے"۔[57]

اس قسم کی چال کی ایک مثال رسول اللہ ﷺ کے سفر ہجرت میں بھی ملتی ہے۔ مکہ مکرمہ سے نکلنے کے بعد آپ نے سیدھا مدینہ منورہ کی طرف رخ کرنے کے بجائے اس کے بالکل مخالف سمت میں غار ثور کا رخ کیا۔ کئی دن وہاں قیام کے بعد ایک لمبا چکر کاٹنے کے بعد آپ نے مدینہ منورہ کی راہ پر سفر شروع کیا تو اس وقت تک آپ کا پیچھا کرنے والوں کی سرگرمیاں ماند پڑ چکی تھیں۔

عہد شکنی پر مبنی جنگی چال جہاں تک ایسی چال کا تعلق ہے جس سے غدر، عہد شکنی یا اعتماد شکنی لازم آتی ہو تو وہ جائز خدعہ میں شامل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اسلامی قانون کا مسلمہ اصول ہے کہ اگر جنگ میں کسی ایک مسلمان غازی نے بھی مخالفین میں کسی کو امان دیا تو وہ شخص یا اشخاص حملے سے محفوظ ہو گئے۔ اس کے بعد ان پر حملہ کرنا ناجائز ہو گا۔ اب اگر کسی مسلمان نے لڑائی کے دوران میں مخالفین کو اپنی طرف آنے کا اشارہ کیا اور زیر لب کہا کہ تم یہاں آؤ تو میں تمھیں قتل کر دوں، اور اس اشارے پر اعتماد کرتے ہوئے مخالفین مسلمانوں کی طرف آئے تو ان پر حملہ ناجائز ہو گا۔ اشارہ کرنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ تو اس نے ایک چال چلی تھی کہ دشمن کسی طرح حملے کی زد میں آ جائے۔ پس یہ خدعہ نہیں بلکہ غدر ہے۔ یہ اصول سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس کی وضاحت میں امام سرخسی کہتے ہیں :

"کیونکہ اس نے اشارے سے اسے اپنی طرف بلایا، اور اس طرح کے اشارے سے اس شخص کو بلایا جاتا ہے جو خوف سے محفوظ ہو، نہ کہ اس کو جو خائف ہو۔ اور اس نے جو بات کہی کہ: اگر تم میرے قریب آئے تو میں تمھیں قتل کر دوں گا، تو کافر کے پاس کوئی ذریعہ نہیں کہ اتنی دور سے اس بات کو سن اور سمجھ لے، جب تک کہ وہ اس کے قریب نہ آئے۔ پس غدر سے بچنے کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ظاہری اشارے سے امان کا اثبات کیا جائے اور اس کے علاوہ اس نے جو کچھ کہا اسے غیر موثر سمجھا جائے"۔[58]

آگے امام سرخسی اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ اس فعل کو غدر کیوں کہا جائے گا، کہتے ہیں :

"کیونکہ اس کا ظاہری اشارہ دوسرے فریق کے لیے امان ہے اور اس کا قول کہ 'اگر تم میرے قریب آئے تو میں تمھیں قتل کردوں گا' اس امان کے خاتمے کے مترادف ہے۔ پس جب تک دوسرے فریق کو امان کے خاتمے کا علم نہ ہو اسے امان حاصل رہے گا"۔[59]

اسی طرح یہ ناجائز ہے کہ کوئی مسلمان خود کو مسلمانوں کے سفیر کے طور پر پیش کرے اور پھر جب دوسرا فریق اس کی جانب سے مطمئن ہو کر اسے قریب آنے دے تو یہ اس پر حملہ کرے۔ یہ کام ناجائز ہو گا خواہ یہ مسلمان درحقیقت سفیر ہو یا اس نے بطور جنگی چال خود کو سفیر بنا کر پیش کیا ہو۔ یہ جنگی چال نہیں بلکہ غدر ہے۔ امام شیبانی نے تصریح کی ہے :

"اگر مسلمانوں کا کوئی گروہ دشمنوں کے پہلے مورچوں کی طرف آکر ان سے کہے کہ ہم اپنے حکمران کے سفیر ہیں، پھر خواہ وہ سفارت کی دستاویز پیش کریں جو مسلمانوں کے حکمران کی دستاویز سے مشابہ ہو، یا ایسی کوئی دستاویز پیش نہ کریں، اور اس طرح وہ مشرکین کے ساتھ چال چل رہے ہوں (درحقیقت وہ سفیر نہ ہوں)، تو اگر مشرکین نے انھیں اپنے علاقے میں داخل ہونے کی اجازت دی تو داخل ہونے کے بعد جب تک وہ ان کے علاقے میں ہوں گے ان کے لیے جائز نہیں ہو گا کہ اس علاقے کے لوگوں میں کسی کو قتل کریں یا ان کا مال چھینیں"۔[60]

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخسی نے جو کچھ کہا ہے اس کے لفظ لفظ پر ڈیرے ڈالنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس تشریح سے جو اہم قانونی اصول سامنے آتے ہیں ان سے عصر حاضر کی جنگی چالوں بالخصوص خود کش حملوں کے متعلق نہایت واضح رہنمائی حاصل ہوتی ہے :

"کیونکہ جو کچھ انھوں نے ظاہر کیا (کہ وہ سفیر ہیں) اگر یہ حقیقت ہوتی تو وہ دشمن قوم کی جانب سے امان میں ہوتے اور دشمن قوم بھی ان کی جانب سے امان میں ہوتی کیونکہ ان مسلمانوں کے لیے جائز نہ ہو تا کہ دشمن کو کسی قسم کا جانی یا مالی نقصان پہنچائیں۔ سفیر جب ان کے علاقے میں داخل ہوں تو ان کے لیے حکم یہی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کیا ہے۔ پس یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جب وہ خود کو سفیر ظاہر کریں کیونکہ جو کچھ ان داخل ہونے والوں کے دلوں میں چھپا ہوا ہے اسے جاننے کا کوئی ذریعہ دوسرے فریق کے پاس نہیں ہے۔ پس حکم کا بنا ان کے ظاہر پر کیا جائے گا کیونکہ غدر سے بچنا واجب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے، کہ امان کا معاملہ انتہائی سنگین ہے اور اس کی خلاف ورزی کے لیے معمولی بات بھی کافی ہوتی ہے۔ پس جو

کچھ انھوں نے ظاہر کیا اس کے متعلق کہا جائے گا کہ یہ گویا انھوں نے دوسرے فریق سے امان طلب کیا۔ پس اگر ان کے امان طلب کرنے پر وہ انھیں امان دیتے تو ان کے لیے لازم ہوتا کہ اس کی پابندی کرتے (اور ان پر حملہ نہ کرتے)۔ پس یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب ان کی جانب سے ایسا طرز عمل سامنے آیا جو امان طلب کرنے کے برابر ہے"۔ [61]

انھی اصولوں پر آگے امام شیبانی نے قرار دیا ہے کہ اگر مسلمان تاجر کے روپ میں جا کر انھیں یہ تاثر دیں کہ وہ تو لڑنے نہیں آئے تو ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ ان پر حملہ کریں۔ اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں :

"کیونکہ اگر وہ درحقیقت تاجر ہوتے، جیسا کہ انھوں نے ظاہر کیا، تو ان کے لیے جائز نہ ہوتا کہ دشمن قوم کے ساتھ غدر کرتے۔ پس یہ حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب انھوں نے خود کو تاجر ظاہر کیا"۔ [62]

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اس قسم کا حملہ تبھی غدر میں شمار ہوگا اور ناجائز ہوگا جب مسلمان اپنے قول یا فعل سے اپنا ارادہ یہ ظاہر کریں کہ وہ ان سے امان چاہتے ہیں۔ اگر مسلمانوں نے ایسا کچھ نہیں کیا بلکہ مخالفین نے از خود ان کو بے ضرر سمجھ کر ان کو نظر انداز کیا تو مسلمانوں کے لیے جائز ہوگا کہ ان پر حملہ کریں کیونکہ جب انھوں نے امان طلب نہیں کیا، نہ ہی قول سے نہ فعل سے، تو ان کی جانب سے حملے کو غدر بھی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ چنانچہ امام شیبانی ایسے مسلمان قیدیوں کے متعلق، جنھیں دشمن آزاد کردے، کہتے ہیں :

"اگر مسلمانوں کے کچھ لوگ ان کے قبضے میں قید ہوں اور وہ انھیں رہا کردیں تو مجھے اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی کہ وہ ان میں جسے چاہیں قتل کریں، ان کا مال چھینیں اور اگر ہوسکے تو وہاں سے فرار ہوں"۔ [63]

اس کی وجہ یہ ہے کہ دشمن کو معلوم تھا کہ یہ جنگجو تھے، اسی لیے تو اس نے ان کو قید کیا تھا۔ چنانچہ قید میں آنے سے پہلے ان کے لیے جائز تھا کہ دشمن پر حملہ کرتے اور قید میں آنے کے بعد انھوں نے اپنے قول یا طرز عمل سے ایسا کوئی ارادہ ظاہر نہیں کیا کہ وہ دشمن پر حملہ نہیں کریں گے۔ گویا انھوں نے صراحتاً یا دلالۃً امان طلب نہیں کیا۔ امام سرخسی کہتے ہیں :

"کیونکہ وہ ان کے قبضے میں بالکل بے بس تھے، اور رہائی سے پہلے اگر وہ اس طرح کے کسی کام پر قادر ہوتے تو اس کا کرنا ان کے لیے جائز ہوتا۔ پس یہ حکم ان کے رہا ہونے کے بعد بھی ہے کیونکہ ان قیدیوں نے اپنی جانب سے ایسا کچھ ظاہر نہیں کیا جسے امان

طلب کرنے کی دلیل سمجھا جائے۔ اور انھوں نے انھیں اس وجہ سے رہا نہیں کیا کہ وہ انھیں امان دے رہے تھے بلکہ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ انھوں نے ان کو حقیر سمجھا اور ان کو نظر انداز کر دیا"۔[64]

اگر دشمن ان قیدیوں کو خاموشی سے رہا کرنے کے بجائے ان سے کہے کہ ہم نے تمھیں امان دیا، پس جہاں چاہو جاؤ، اور یہ قیدی اس کے جواب میں خاموش رہیں، تب بھی ان کے لیے دشمن پر حملہ جائز ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیدیوں نے امان طلب نہیں کیا، نہ ہی دشمن کو اطمینان دلایا ہے کہ وہ ان پر حملہ نہیں کریں گے، بلکہ جو کچھ بھی کیا ہے دشمن نے اپنی جانب سے کیا ہے۔

"اور دشمن قوم کا قول ان قیدیوں پر ایسی کوئی بات لازم نہیں کرتا جس کی ذمہ داری انھوں نے اپنے اوپر نہ لی ہو"۔[65]

البتہ اگر مسلمان اپنے علاقے سے دشمن کے علاقے میں داخل ہو رہے ہوں اور دشمن نے ان سے کہا کہ ہم نے تمھیں امان دیا، پس جہاں چاہو جاؤ، تو ان مسلمانوں کے لیے ناجائز ہو گا کہ وہ ان پر حملہ کریں خواہ دشمن کے اس قول کے جواب میں خاموش ہی کیوں نہ رہے ہوں۔ ان دونوں حالات میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں :

"اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں وہ اپنے اختیار سے چل کر امان طلب کرنے والوں کی طرح آئے کیونکہ جب وہ ایسے مقام پر دشمن کے سامنے ظاہر ہوئے جہاں وہ قوت کے ذریعے دشمن کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے تو گویا انھوں نے امان طلب کیا خواہ انھوں نے امان کی بات نہ کہی ہو۔ اس کے برعکس قیدی تو دشمن کے علاقے میں بغیر اپنے اختیار کے بے بس پائے گئے۔ چنانچہ ان کی جانب امان طلب کرنے کی نسبت کے لیے ضروری ہے کہ ان کی جانب سے کوئی قول یا فعل ایسا پایا جائے جو امان طلب کرنے پر دلالت کرے"۔[66]

پس اگر ان قیدیوں کی جانب سے ایسا قول یا فعل پایا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امان طلب کر رہے ہیں تو پھر ان کے لیے بھی حکم یہی ہو گا کہ وہ دشمن پر حملہ نہیں کر سکتے۔ امام شیبانی قرار دیتے ہیں :

"اور اگر ان میں سے کچھ لوگ قیدیوں سے ملے اور ان سے پوچھا کہ تم کون ہو؟ تو اس کے جواب میں اگر انھوں نے کہا کہ ہم تاجر ہیں جو تمھارے ساتھیوں سے امان لے کر تمھارے ہاں آئے ہیں، یا یہ کہا کہ ہم اپنے حکمران کے سفیر ہیں، تو ایسی صورت میں ان کے لیے جائز نہیں ہو گا کہ اس کے بعد وہ ان میں کسی کو قتل کریں"۔[67]

واضح رہے کہ معاصر بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال نے بھی اس قسم کے حملوں کو Perfidy قرار دے کر جنگی جرم قرار دیا ہے۔ اسلامی قانون کی طرح معاصر بین الاقوامی قانون بھی جنگی چال چلنے کی

اجازت دیتا ہے۔ تاہم بعض اوقات کوئی چال بین الاقوامی قانون کے تحت جائز ہوتی ہے مگر اسلامی قانون کے تحت وہ ناجائز ہوتی ہے کیونکہ اسلامی قانون میں قانون اور اخلاقیات کا تعلق لازم وملزوم کا ہے۔ مثال کے طور پر دشمن کو اپنی پوزیشن یا حملے کے ارادے کے متعلق غلط فہمی میں مبتلا رکھنا بین الاقوامی قانون اور اسلامی قانون دونوں کی رو سے جائز جنگی چال ہے۔ البتہ بین الاقوامی قانون کی رو سے دشمن کو غلط اطلاع دینا (Misinformation) جائز ہے اور اسلامی قانون کی رو سے یہ صرف اس صورت میں جائز ہو سکتا ہے جب اس کے لیے جھوٹ نہ بولنا پڑے بلکہ "معاریض الکلام" سے کام لیا جائے۔

ھذاماعندی، و العلم عنداللہ۔

حواشی وحوالہ جات

[1] صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود، التوضیح فی حل جوامد التنقیح (کراچی، ۱۹۷۸ء)، ج۱، ص ۸۲

[2] تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، جہاد، مزاحمت اور بغاوت اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کی روشنی میں (گوجرانوالہ: الشریعہ اکادمی، ۲۰۰۸ء)۔ ص ۳۸۵۔ ۴۰۲)

[3] برہان الدین علی بن أبی بکر المرغینانی، الھدایۃ فی شرح بدایۃ المبتدی (بیروت: دار احیاء التراث العربی، تاریخ ندارد)۔ ج ۲، ص ۳۷۹

[4] سورۃ آل عمران، آیت ۱۸۵

[5] سورۃ النازعات، آیات ۳۷۔ ۴۱

[6] الہدایۃ۔ ج ۲، ص ۳۹۵

[7] ایضاً

[8] ابو بکر محمد بن أبی سہل السرخسی، المبسوط (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۷ء)۔ ج ۱۰، ص ۹۸

[9] ایضاً، ص ۱۰۴

[10] تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، " سیدنا مسیح علیہ السلام کی تعلیمات کی حقیقت"، ماہنامہ "اشراق" لاہور، ستمبر ۲۰۰۱ء، ص ۳۶۔ ۵۳

[11] سورۃ النحل، آیت ۱۲۶

[12] سورۃ الحج، آیات ۳۹۔ ۴۰

[13] سورۃ البقرۃ، آیات ۱۹۰۔ ۱۹۱

[14] صحیح البخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب لاتمنوا لقاء العدو

[15] المبسوط۔ ج ۱۰، ص ۳۶

[16] الہدایۃ۔ ج ۲، ص ۳۷۸

[17] الاقتصاد فی علم الاعتقاد (دار و مکتبۃ الھلال، تاریخ ندارد)۔ ص ۲۶۰

[18] کتاب الجہاد، باب من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا

[19] کتاب التوحید، باب قولہ تعالیٰ: ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین

[20] صحیح البخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب مایکرہ من رفع الصوت فی التکبیر

[21] بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۷م)۔ ج ا، ص ٦٦

[22] ایضاً

[23] صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب تامیر الأمراء علی البعوث ووصیتہ ایاھم

[24] المبسوط۔ ج ۱۰، ص ۷

[25] الہدایۃ۔ ج ۲، ص ۳۸۰

[26] ایضاً

[27] سورۃ النحل، آیت آیت ۱۲٦

[28] سورۃ الشوری، آیت ۳۹۔ ۴۰

[29] سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۰

[30] جامع البیان عن تأویل آی القرآن (القاھرۃ: مطبعۃ مصطفی البابی، ۱۹۵۴م)۔ ج ۲، ص ۱۸۹۔ ۱۹۰

[31] سنن أبی داود، کتاب الجہاد، باب فی النھی عن المثلۃ

[32] سنن أبی داود، کتاب الجہاد، باب فی کراھیۃ حرق العدو بالنار

[33] سنن أبی داود، کتاب الخراج والامارۃ والفیء، باب فی تعشیر أھل الذمۃ

[34] سنن أبی داود، کتاب الخراج والامارۃ والفیئ، باب فی النھی عن النھبی

[35] صحیح البخاری، کتاب الصید والذبائح، باب مایکرہ من المثلۃ والمصبورۃ والمجثمۃ

[36] سنن أبی داود، کتاب الجہاد، باب مایؤمر من انضمام العسکر وسعتہ

[37] ایضاً

[38] سنن النسائی، کتاب البیعۃ، باب التشدید فی عصیان الامام

[39] صحیح البخاری، کتاب الجھاد والسیر، باب یقاتل من وراء الامام ویتقی بہ

[40] مسند أحمد، مسند العشرۃ المبشرین بالجنۃ، ومن مسند علی بن أبی طالب

[41] صحیح البخاری، کتاب الأحکام، باب السمع والطاعۃ للامام مالم تکن معصیۃ

[42] صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم خالد بن الولید الی بنی جذیمۃ

[43] المعجم الکبیر للطبرانی۔ ج ا، ص ۹۷

[44] المبسوط۔ ج ۱۰، ص ۷

[45] سنن أبی داود، کتاب الجھاد، باب قتل الأسیر بالنبل

[46] المبسوط۔ ج ۱۰، ص ۱۳۹

[47] ایضاً

[48] سورۃ المائدۃ، آیت ا

[49] سورۃ بنی اسرائیل، آیت ۳۴

[50]سنن الترمذی، کتاب الفتن، باب ماجاء ما أخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم أصحابہ بما ھو کائن الی یوم القیامۃ؛ صحیح البخاری، کتاب الجزیۃ، باب اثم الغادر للبر والفاجر؛ صحیح مسلم، کتاب الجھاد و السیر، باب تحریم الغدر

[51]سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی الغدر

[52]شرح کتاب السیر الکبیر۔ ج۱، ص۸۴۔۸۵

[53]ایضاً۔ ص۸۵۔۸۶

[54]ایضاً۔ ص۸۶

[55]کنز العمال۔ ج۱۰، ص۴۲۷

[56]ایضاً

[57]سنن أبی داود، کتاب الجھاد، باب المکر فی الحرب

[58]شرح کتاب السیر الکبیر۔ ج۱، ص۱۸۳

[59]ایضاً

[60]ایضاً۔ ج۲، ص۶۶

[61]ایضاً۔ ص۶۶۔۶۷

[62]ایضاً

[63]ایضاً۔ ص۶۸

[64]ایضاً

[65]ایضاً

[66]ایضاً۔ ص۶۸۔۶۹

[67]ایضاً۔ ص۶۹